Lidia Wiśniewska*

Dwa mity a światy Klementyny Hoffmanowej i Narcyzy Żmichowskiej

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/LC.2017.037

Streszczenie: Artykuł jest (ograniczoną do kilku utworów) próbą pokazania, w jaki sposób dwie dziewiętnastowieczne pisarki operują dwoma mitami. Mit Boga, wedle Hoffmanowej, zakłada nie tylko stworzenie Adama i Ewy, ale i dekretuje w ten sposób we współczesnym jej społeczeństwie relacje płci (ucieleśnione w niesakralnym, paradygmatycznym „niemieckim" porządku). U Żmichowskiej dzięki zastosowanym odwołaniom (do Grecji) lub symbolom (Wielkiej Bogini, ale także dionizyjskim) mit Natury z jej dwojakim (czy też w ogóle hybrydycznym) „księżycowym" obliczem wcielany jest tyleż przez jej tytułową Pogankę – w działaniu, ile – w poznawaniu – przez kierującą dyskusją nt. miłości Gabryellę (czego konsekwencją jest jej określenie „nas" jako wyznawców poezji i uczucia – w ujęciu paradygmatycznym). Jednak nie chodzi tu jedynie o wybór jednego mitu, ale i o jego relację z tym drugim. Intencją Hoffmanowej staje się usunięcie niewygodnego wzorca, wręcz poprzez ściganie autorów wprowadzających zamęt w „niemieckim" porządku, intencją Żmichowskiej – połączenie owych mitów w wizji wszechmiłości będącej zresztą siłą kosmiczną, jako że pozwalając zebrać razem różne (*coincidentia oppositorum*) postawy mityczne obecne w ramach mikrokosmosu przedstawionej przez nią rodziny (zresztą podlegającej destrukcji), czyni ją odbiciem makrokosmosu.

Słowa kluczowe: Klementyna z Tańskich Hoffmanowa, Narcyza Żmichowska, mit Boga, mit Natury

* Prof. zw., dr hab., kierownik Katedry Literatury Powszechnej i Komparatystyki IFPiK Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; wiceprezes Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza i prezes Oddziału Bydgoskiego; członek redakcji „Wieku XIX. Rocznika TLiAM" (dział: komparatystyka) i przewodnicząca Komisji Komparatystycznej TLiAM. E-mail: wisli@poczta.onet.pl.

LITTERARIA COPERNICANA 2(22) 2017
ISSNp 1899-315X
ss. 55–75

Two myths and two worlds by Klementyna Hoffmanowa and Narcyza Żmichowska

Abstract: In the article writers try to illustrate the way in which the nineteenth century female authors rely upon the two myths. The myth of God, according to Hoffmanowa, not only assumes the creation of Adam and Eve but also defines in such way the nature of relationships, embodied in the paradigmatic "german" order recognisable by the society of her time. Thanks to the references to the ancient Greece, Great Goddess and Dionysian symbols the myth of Nature with its duality or more general hybridic face is incorporated by the Pagan in act and by the intellectual approach of running the discourse Gabryella the consequence of which is perceiving us as poetry and emotion followers in the paradigmatic concept. However, it's not only about making choice between the two but also their mutual relationship. Hoffmanowa intends to search the authors making changes in the "german" order and prove them wrong. While Żmichowska wants to combine the two myths into the one of an omnipresent love a cosmic force that allows to bring together different mythical approaches present within the boundaries of the microcosmos of a depicted family on a verge of destruction that is to be seen as the reflection of a macrocosmos.

Key words: Klementyna Hoffmanowa, Narcyza Żmichowska, the myth of God, the myth of Nature

Urodzona w 1798 roku Klementyna z Tańskich Hoffmanowa była dość stabilna w swych poglądach. Zarysowała je właściwie w pierwszej swej książce, dydaktycznym traktacie *Pamiątka po dobrej matce czyli ostatnie jej rady dla córki*[1] z 1819 roku, a o jej popularności świadczy fakt, że do 1830 roku książka ta miała już siedem wydań. To tam można znaleźć prawie dokładnie te treści, które wyłoży też w swym traktacie teoretycznym *O powinnościach kobiet*[2] pod koniec swej kariery pedagogicznej. Ich sens można by zawrzeć w przekonaniu, że kobieta dobrowolnie i łagodnie powinna znosić cierpienie, albowiem nawet jeśli jego przyczyną jest mężczyzna lub męska kultura, to tylko dzięki takiej kulturze (i mężczyźnie) kobieta zyskuje jakąkolwiek wartość, a nadrzędne tej podległości uzasadnienie stanowi Bóg. Takiemu podbudowanemu mitycznie przekonaniu tej kobiety-pedagog, jak i wielu wprowadzanym przez nią jego uzasadnieniom, zupełnie niezależnie zresztą występując, sekundować będzie mężczyzna i czołowy mizogin XIX wieku, Otto Weininger[3]. Tę zbieżność poglądów uznać należy za jednocześnie znamienną i zdumiewającą: jakim bowiem sposobem najgłębszy interes kobiety może wpisywać się w najgłębiej deprecjonujący ją model myślenia prowadzący do (patologicznego) wstrętu, pogardzania nią i poniżania?

W myśl owego postawienia sprawy kobieta ma ściśle określone obowiązki i nie ma prawa – a w każdym razie Hoffmanowa jej to stanowczo odradza jako samobójcze – kwe-

[1] K. z Tańskich Hoffmanowa, *Pamiątka po dobrej matce czyli ostatnie jej rady dla* córki, przedmowa P. Krakowowa, wyd. 9, Warszawa 1872. Cytaty stąd oznaczam skrótem „Pm" i numerem strony.

[2] Eadem, *O powinnościach kobiet*, Berlin 1851; w cytatach stosuję pisownię uwspółcześnioną, a odwołania oznaczam skrótem „Op" oraz numerem strony.

[3] O podobieństwie poglądów Klementyny Hoffmanowej i Weiningera zob. L. Wiśniewska, *Kobiety w literaturze (i mężczyźni)*, [w:] *Kobiety w literaturze. Materiały z II Międzyuczelnianej Sesji Studentów i Naukowców z cyklu „Świat jeden, ale nie jednolity", Bydgoszcz, 3–5 listopada 1998 roku*, pod red. i ze wstępem L. Wiśniewskiej, Bydgoszcz 1999.

stionować ani społecznej teorii opartej na micie Boga, ani praktyki, którą, jak się wydaje, bez większego ryzyka, można ująć w trzech niemieckich słowach-hasłach: *Kinder, Küche, Kirche* (dzieci, kuchnia, kościół – a więc opieka nad tym, co słabe, zabieganie o zaspokojenie potrzeb tego, co podrzędne, mianowicie ciała, i podporządkowanie duchowi – Kościoła jako reprezentującego to, co wyższe). W ten sposób Niemka i niemiecki porządek zostają przywołane przez Hoffmanową jako czytelny niesakralny wzorzec, tj. paradygmat, podparty przez, odgrywającą nie tylko zresztą religijną rolę, instytucję o ambicjach działania uniwersalnego i powszechnego[4].

Autorka wstępu do wydania *Pamiątki* z 1872 roku, Paulina Krakowowa, również podkreśli zaznaczany przez Hoffmanową inny dług wdzięczności wobec niemieckiej tradycji pedagogicznej – pomysł tej książki mianowicie wzięła ona z dziełka Jakuba Glatza zatytułowanego *Rosaliens Vermächtniss an Ihre Tochter Amanda*. Taż autorka wstępu doskonale przy tym charakteryzuje sam pisarski zamysł: oto „Obraz przeznaczenia niewiasty skreślający w prawdziwie patriarchalny sposób jej skromne, lecz pełne wdzięku stanowisko w rodzinie, naprzód wita czytelniczkę"[5] (oczywiście, warto zauważyć to ostatnie, selekcjonujące, słowo dotyczące zakładanego odbiorcy, dodajmy: młodocianego). Narratorka, umierająca trzydziestodwuletnia kobieta, jak samokrytycznie i samopotępieńczo rzecz ujmuje, nazbyt emocjonalnie przeżywała życie. Pełna z tego powodu poczucia winy wobec dzieci, szczególnie wobec kilkunastoletniej córki, pragnie tej ostatniej pozostawić kilka cennych rad, zawierających mądrość tak ciężko wypracowaną doświadczoną własną emocjonalnością matkę, nieufnie teraz patrzącą przed śmiercią na cudzoziemskie nowinki pojawiające się za sprawą oglądania się Polek na Francuzki czy Amerykanki. Już wiemy, że Hoffmanowa naprawdę sama ogląda się w innym kierunku, jakkolwiek deklaruje, że ogląda się tylko na tradycję polską – polską i katolicką.

Być może zresztą w tym deklarowanym przypadku ogląda się zaś przede wszystkim na tradycję taką, jaką opisała w swoich listach[6] – przez krótki czas uczennica Hoffmanowej – Narcyza Żmichowska, zauważając ze zdumieniem, iż jej (już jako preceptorki) chlebodawczyni, hrabina Zamoyska, najzupełniej poważnie nazywa Biblię niemoralną i uznaje za bardziej bezpieczne posługiwanie się jej surogatami. Z pewnością katechizm w swej tradycyjnej formule selektywnego i jedynego możliwego zestawu pytań tudzież odpowiedzi na nie[7] w pełni zaspokajał te pełne obaw przed myśleniem oczekiwania. W każdym razie nie ma wątpliwości, że i Hoffmanowa tworzy taki „katechizm", w *O powinnościach* wskazując na moralność jako najwyższą w hierarchii wiedzy naukę świecką, gdyż ma to być nauka życia od pokoleń sprawdzona i przekazywana przez same kobiety, szczególnie przez matki odgrywające zasadniczą rolę w tym utrwalonym przez wieki procesie socjalizacji, a ustanowioną przez Boga w jego, bądź co bądź, męskich postaciach Ojca i Syna. Etyka i moralność – obszary o charakterze paradygmatycznym – zazębiają się zatem u niej bardzo

[4] Hasło: *Kościół* (I), [w:] N. Lemaître, M. Quinson, V. Sot, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, przełożył i uzupełnił T. Szafrański, Warszawa 1997, s. 156–157.

[5] P. Krakowowa, *Słówko z powodu dziewiątego wydania „Pamiątki po dobrej matce"*, [w:] K. z Tańskich Hoffmanowa, *Pamiątka…*, s. XIV.

[6] N. Żmichowska, *Listy*, t. I: *W kręgu najbliższych*, do druku przygotowała i komentarzem opatrzyła M. Romankówna, Wrocław 1957, s. 77 (tłum. z franc. s. 483).

[7] Zob. hasło: *Katechizm*, [w:] N. Lemaître, M. Quinson, V. Sot, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, s. 145–146: „podręcznik do nauczania zasad wiary chrześcijańskiej" w formie ściśle określonych pytań i odpowiedzi, zakładających wybór treści, za który odpowiadają autorzy, oczywiście duchowni.

ściśle z obszarem o charakterze sakralnym, mianowicie religią. W *Pamiątce* to religia nazwana zostanie pierwszą nauką, którą dziecko winno posiąść, przy czym dla kobiety musi to oznaczać wyrzeczenie się jakiejkolwiek nad nią refleksji. Pojawiające się w punkcie wyjścia zalecenie brzmi: „Zgłębiaj cnoty płci twojej, dobrodziejstwa Boga, obowiązki stanu twego, piękności nauki chrześcijańskiej, ale tajemnic wiary nie zgłębiaj nigdy! Unikaj wszelkich rozpraw, sprzeczek o religii; zostaw to męskim, mocniejszym umysłom. Dla kobiety dosyć jest wierzyć, słuchać, kochać!" i, dodajmy, bać się Boga oraz być mu wdzięczną (Pm, 68). Bóg sankcjonuje przeto podrzędną rolę płci żeńskiej w systemie psychologicznym (kobieta jako przede wszystkim ciało zajmujące pozycję podrzędną wobec duszy), rodzinnym (żona i matka zajmująca niższą pozycję niż mąż i ojciec), społecznym (płeć piękna będąca tylko ozdobą przy prawdziwie działającej w tym świecie płci męskiej) i metafizycznym (Bóg przedstawiany jako najpierw stworzyciel mężczyzny, a następnie kobiety, z czego wynikają określone konsekwencje wymienione na wszystkich wcześniej przywołanych poziomach). Nie ma zatem wątpliwości, że „zgłębianie" powinno pozostać li tylko powierzchownym „przyjęciem", skoro nie należy pytać o – w istocie raczej zadawnione niż głębokie – podstawy wspomnianych przekonań.

Nad takim porządkiem czuwa jednak nie tylko Bóg, ale także rygorystyczna – chciałoby się powiedzieć: poczęta z ducha niemieckiego „Ordnung muss sein" – krępująca zbyt autonomiczne indywidualne odruchy, wyrażana głośno i mająca charakter zbiorowy „opinia społeczna". Zewnętrzna wobec kobiety, domaga się ona, by ta była jej podległa i – cicha, a więc milcząca. Kobieta, która nie powinna zabierać głosu, winna też być, o ile to możliwe, kimś tak dla otoczenia przezroczystym, że wręcz niewidzialnym jak powietrze – by nie stawać się przedmiotem publicznej ob-, prze- czy tylko rozmowy. Wynika z tego, że pozbawiona możności ujawniania własnych odczuć tak za pośrednictwem języka ciała, jak języka werbalnego kobieta sterowana być powinna, niczym martwy mechanizm, przez oddziaływania zewnętrzne – zalecane do pełnego uwewnętrznienia. To ostatnie wskazuje na konieczną dominację w sferze jej psychiki pierwiastka, który nieco później nazwany zostanie w psychoanalizie *superego*, a który ucieleśnia (uwewnętrznioną) sferę nakazowo-zakazową oraz wzorcową. Nieistotne zatem, co jej samej się podoba lub nie; istotne, że całe jej zachowanie ma być nastawione na podobanie się innym. A ponieważ „płci naszej szczególniej niestałość w przedsięwzięciach, gustach, nawet w uczuciach przypisują [...]" (Pm, 98), siła kontroli (sprawowanej przez płeć, z założenia, wcielającą pierwiastek stałości) nad ową płcią nader „niestałą" winna być przemożna. W owej opozycji „stałości" i „niestałości" przejawiają się tu zasadnicze wyznaczniki dwu mitów: Boga i Natury, lecz w ich układzie – zasadnicza przewaga pierwszego z nich, zmierzająca do podporządkowania drugiego, którego reprezentantki zostają zmuszone do bycia „cicho".

Toteż jeśli, jak napomyka Hoffmanowa w *O powinnościach*, mężczyzna może sobie na wiele mimo wszystko (mimo wszelkich praw, których moc obowiązywania nie jest jednak wobec wszystkich jednaka) pozwolić, to kobieta nigdy. W *Pamiątce* przeto autorka z naciskiem stwierdza: „Nie dosyć być skromną i cnotliwą w duszy, trzeba jeszcze pozory skromności i cnoty zachować. [...] dbaj o zdanie ludzi" (Pm, 260–261). A zatem – to obraz, zewnętrzny pozór okazuje się w ten sposób ważniejszy od wewnętrznej istoty rzeczy, a tym samym Goffmanowski „teatr dnia codziennego"[8] staje się nieledwie pierwszą naturą kobie-

[8] E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, oprac. i wstęp J. Szacki, Warszawa 1981.

ty, wykluczając jej autentyzm, spontaniczność i – samoistność. Pamiętać przy tym trzeba, że rolę, jaką ma ona grać, wyznacza opinia rodząca się na owej „scenie", na której pierwsze skrzypce gra – mężczyzna.

Co w kategoriach niesakralnych uzmysławia w sposób bardzo banalny we wspomnianym stereotypie „trzech K" „niemiecki porządek", to wyraźnie skorelowane tutaj zostaje z religijnością (szczególnie katolicką polskością – lub polską katolickością), wyznaczając ścisłe powiązanie niesakralnego wzorca i analogicznego do niego mitu (wzorca sakralnego). W powyższym przypadku są to mit nowoczesny, tj. mit reprezentującego czystą duchowość Jed(y)nego Boga ukierunkowany na stałość ukonstytuowaną przez zabsolutyzowany (prostoliniowy) czas wieczności, ujawniający się następnie w boskim prawie Starego Testamentu, obejmującym (jako prawo fizyczne) tyleż przyrodę, co (jako prawo etyczne) człowieka, a wyznaczającym „jeden" właściwy wybór nie tylko samego Boga, ale i prawa, Księgi, religii, narodu („wybranego"), miasta („świętego"), małżeństwa, tożsamości, (określonego) sposobu życia. Jego wyrazem pozostaje także nowotestamentowe, hierarchiczne podporządkowanie cierpiącego (dla odkupienia grzechów ludzi, i tym samym wiążącego ludzi siłą miłości) Syna – woli Ojca. Konsekwencją owego mitycznego „Jeden"[9] w wersji niesakralnej staje się paradygmat linearny z jego ustanawiającą stosunek nadrzędności/ /podrzędności hierarchicznością w przestrzeni i zawartym między początkiem a końcem prostoliniowym czasem, opartym na podobieństwie do przyczyny – skutku, i zależności tego drugiego jako wtórnego.

Tymczasem urodzona w 1819 roku przywołana tu już Żmichowska w jednej ze swoich powieści (a mianowicie w *Pogance*)[10], zawrze kierowane przez artystę Cypriana do młodszego brata, Benoniego-Beniamina (opowiadającego potem swoją historię już jako Humboldt bądź Łysy – choć przecież zaledwie dwudziestosześciolatek – w szerszym gronie skupionym wokół narratorki noszącej, będące też pseudonimem autorki, imię Gabryella, do której dalej także pokrótce będziemy tu wracać) takie oto słowa: „[...] co mi po tej dziewicy, która skromnie oczy spuści, jakby drzemać chciała, ustek niewinnie przysznuruje i nic mi nie da w życiu prócz praw kodeksem zawarowanych" (P, 98). W nich zaś mityczne boskie prawo, ucieleśnione przez kodeks (tu: moralny, a szczególnie małżeński), staje się wyrazem jakiegoś zasadniczego i bezdusznego właśnie egzystencjalnego ograniczenia, spowodowanego mechanicznością kobiecych zachowań, których jedynym motorem czy przyczyną staje się ściśle określony, zapisany w tym kodeksie zewnętrzny obowiązek, a nie wewnętrzny impuls i prawdziwe uczucie. Przy tym małżeństwo kobiety i mężczyzny w tym linearnym porządku opartym na zewnętrznej determinancie zyska także swój skompromitowany finał w – uderzających weń już po śmierci tak natrząsającego się z ideału Hoffmanowej Cypriana – usłyszanych przez Beniamina w gorączkowym majaczeniu słowach staruchy, „baby szkaradnej", w którą, jak się wydaje, przeobraża się w końcu owa „przysznurowana" dziewica, teraz bezwzględnie domagająca się z kolei od mężczyzny respektowania więzów („Nie uciekniesz

[9] „Jeden" to, przypomnijmy, liczba uznana przez pitagorejczyków za emblemat rozumu, na Bliskim Wschodzie – za najdoskonalszą, bo reprezentującą byt (w opozycji do niebytu, tj. zera), wyjściową dla wszystkich innych jako jej wielokrotności, za przedstawiającą Stwórcę – co podejmuje biblijny prorok Zachariasz, powiadając: „W owym dniu Bóg będzie Jeden i imię jego będzie Jeden" (14,9). W marzeniu sennym reprezentuje raj poprzedzający dualizm dobra i zła. Zob. hasło: *Jeden*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 122.

[10] N. Żmichowska, *Poganka*, wstęp i oprac. G. Borkowska, wyd. 3, BN I 121, Wrocław 2013. Cytaty z tej pozycji oznaczam skrótem „P" i numerem strony.

mi stąd, będę cię trzymała, póki ci włosy nie osiwieją i póki wszystkich zębów nie stracisz […]" – P, 163). Przeciwstawiając się jego pójściu w kierunku, który wytyczył mu brat, w zamian obiecuje mu opiekę do śmierci, pijawki przystawione do nosa, białą szlafmycę i…, a jakże, niemiecką pierzynę. Beznadziejna kiczowatość tej pokusy zmusi, rzecz jasna, młodego człowieka raczej do rozpaczliwego, półprzytomnego wyrwania się z jej sideł, niż odwrotnie. Tak groteskowo zatem zostaje tutaj zarysowany linearny czas (jednego, nierozerwalnego) małżeństwa zawarty między „drzemką" dziewicy a „usypianiem" psychiki i aktywności mężczyzny dzięki owemu „odwiecznemu porządkowi", który Hoffmanowa poświadczała życiem matek i babek. Jedno i drugie powoduje niezdolność do uzyskania pełni życia – tak kobiety, jak mężczyzny, przynosząc jego formę kaleką i trywialną. Lecz słowo „pełnia", podobnie jak (dynamiczne, zmienne) „życie" należy już do konstytutywnych wyznaczników innego mitu niż (nowoczesny) mit Boga, a mianowicie (archaicznego) mitu Natury, w którym punktem wyjścia staje się Prajednia, a Boginie Matki, jak Kybele obdarzana brodą, reprezentują własności androgyniczne, nie wspominając o tym, że są zarówno dawczyniami życia, jak i śmierci, zaś bogowie, jak (reprezentujący w gruncie rzeczy lunarny i roślinny kult kobiecy) Dionizos, rozkawałkowani – odradzają się w nieustannym nawrocie symbolizowanym przez takie jego atrybuty, jak jajo czy wąż[11].

Zżymając się zaś nawet na samo zaniepokojenie młodszego brata o zdrowie starszego, Cyprian doda do tego obrazu kolejny, znaczący dla usytuowania w micie Natury, element: „Cierpieć nie mogę całej tej trzygroszowej troskliwości, jeśli na nią będziesz uczuciem szafował, to kiedyś w wielkim przesileniu i serca ci zabraknie. […] Czyś ty Niemka rozkochana, czy siostra szpitalna?" (P, 94). Tak oto znowu Niemka sygnuje tu swoim postępowaniem kiczowatość biedermeierowskiej czułostkowości raczej niż wielkiej romantycznej namiętności i żenującej mężczyznę troski, która nie tylko rozmienia uczucia na drobne, odejmując im siłę, ale także czyni z niego samego niedołęgę, niezdolnego do myślenia o życiu w kategoriach wielkiego wyzwania i szerokich zamysłów, a także walki z negatywnością tego świata. W taki oto sposób nie tylko zostanie zdyskredytowane zewnętrzne prawo, ale zasugerowana też będzie konkurencyjna siła – działające na zasadzie wewnętrznego impulsu serce, dysponujące potęgą miłości rozumianej jako wielki żywioł Natury.

W ten sposób przeciwstawiający się nie tylko drzemce kobiety, ale i usypianiu przez nią mężczyzny, rozmienianiu przez tę pierwszą uczuć na drobne przy zajmowaniu się słabością tego drugiego i przyzwyczajaniu go do szpitalnej sterylności bunt powoduje, że owej świeckiej, dziewiczej „świętej" jednej (nowoczesnej) mityczno-paradygmatycznej tradycji przeciwstawić tu trzeba, pojawiającą się zarówno w gorączkowych tym razem słowach Cypriana, jak i w podbudowanych gorączką majaczeniach Beniamina (a tak rodzi się tu poznawcza opozycja: sen kontra gorączka!), „świętą" innej tradycji: „kobietę piękną, silną w namiętności, świętą w duchu swoim" (P, 97), różną od pierwszej, „jak […] piorun od świecy" (P, 98). Między tymi kobietami pojawia się nie tylko różnica zasznurowanych usteczek i opuszczonych oczu, sygnalizujących milczenie tyleż ciała, co duszy – oznaczające tu podwójną słabość – oraz siły namiętności i mowy równie ciała (piękno), jak duszy (świętej), co wpisuje się w opozycję paradygmatyczną. Ujawnia się tu także różnica mitów, gdy temu, co zapalane jest – i gaszone – z zewnątrz (Bóg jako pierwsza przyczyna i osta-

[11] M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1998; idem, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, Łódź 1993.

teczny cel – by przypomnieć chociażby dwa z pięciu dowodów na istnienie Boga Tomasza z Akwinu)[12], stanowiąc element całkowicie zależny od Stwórcy, czyli inicjatora tego ognia (tj. tchnienia ożywiającej duszy), przeciwstawione zostaje to, co wyraża nieopanowany żywioł i potęgę Natury rodzącą się wewnętrznie i samoistnie, a zdolną do ogarnięcia świata w jednym potężnym błysku. Zapewne z powodu mityczno-paradygmatycznej podwójności wymiaru także owej drugiej „świętej", dodajmy, i Cyprian, podobnie jak Hoffmanowa, nie kieruje bynajmniej uwagi ku współczesnym Francuzkom czy Amerykankom. Niemniej artysta ten znajduje inne niż pani pedagog, a jednak równie dobre, uzasadnienie swojego światopoglądu w podobnie głębokiej przeszłości.

Trzeba, co prawda, zauważyć, że w tę swoją przeszłość przebija się on w sposób zaiste paradoksalny, jeśli nie przewrotny, bo poprzez „cudnie zrobioną" (pryzmat estetyczny) Matkę Boską Bolesną, która stanowi zresztą znakomity symbol przekonania artykułowanego przez Hoffmanową – a mającego swe nader silne korzenie w myśleniu takich teologów, jak Tomasz à Kempis[13] – że swój smutek trzeba oddać w ręce Boga (Pm, 86), bowiem i jego nigdy nie widzi się uśmiechniętym, lecz zawsze cierpiącym (Pm, 85). Tyle że to czynienie cierpienia wzorem do nieustannej realizacji doczeka się u Żmichowskiej wielkiego protestu płynącego z ust Cypriana, który gwałtownie storpeduje bezrefleksyjne zauroczenie nim młodszego brata: „Tobie się zdaje, że nieszczęście wygląda jak biały anioł w czarne krepy uwinięty, z gorejącym mieczem w dłoni, [...] lecz ja powiadam, że nieszczęście wcale nie anioł żaden, nieszczęście wygląda jak pies, co milczkiem kąsa, jak stara dewotka, co pobożnie obgaduje, jak Żyd lichwiarz obszarpany, co dukaty obrzyna i co ci wszystkę złotą monetę życia twojego fałszuje" (P, 91). Tymi słowami kompromituje on jednostkowe zauroczenie, a może raczej „zarażenie" cierpieniem[14], ale w jego wypowiedzi znajdzie się też coś, co – szczególnie w kontekście niewoli rozbiorowej i nieudanych, pociągających za sobą ogromne ofiary powstań narodowowyzwoleńczych – zyskuje wymiar znacznie szerszy: „Kto umiera z silną wiarą, że do nieba idzie, ten nie ma odwagi przeciw śmierci, ten ma tylko wielką lepszego życia niecierpliwość [...]" (P, 107). W ten sposób obok starotestamentowego Prawa podany zostanie w wątpliwość sens nowotestamentowego cierpienia – dopełniającego judeochrześcijańską wizję mitu nowoczesnego.

Cyprian, co prawda, nie sięgnie wprost do obrazu cierpiącego Chrystusa, ale odwoła się do pochodnego od jego cierpienia – bólu jego ziemskiej matki. Lecz o podłoże wynikającego stąd odwrócenia wartości pytać każe samego Boga! Wszakże, jak mówi, właściwie zrazu podziwiał właśnie „świętość w najokropniejszej boleści", lecz, relacjonuje to dalej, nieoczekiwanie

---

[12] Tomasz z Akwinu, *Wybór pism*, [w:] J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962, s. 124.

[13] Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, przedmowa ks. J. Twardowski, Warszawa 1984. Jego poglądy, na których wychowywały się jeszcze Prusowskie „emancypantki", czyniąc punktem wyjścia „krzyż" jako symbol cierpienia, wprowadzają zarazem jego waloryzację: „w krzyżu struga szczęścia nadprzyrodzonego, w krzyżu siła mądrości, w krzyżu radość duchowa, w krzyżu sama istota dobra" (s. 86). Zalecenie stąd wywiedzione waloryzuje też śmierć: „Zrozum, że musisz żyć, umierając nieustannie" (s. 90). Można znaleźć też słowa znane z zarzutów Cypriana: „Z jaką ufnością będzie umierać ten, kogo żadne przywiązanie nie trzyma na ziemi" (s. 178).

[14] O buncie Żmichowskiej wobec szafowania cierpieniem pisały m.in. (w wymiarze banalności zła jako poniżającego człowieka) E. Owczarz, *Między retoryką a dowolnością. Wśród romantycznych struktur powieściowych w okresie międzypowstaniowym*, Toruń 1993, s. 118; oraz (jako o wyrazie nurtu antycierpiętniczego) G. Borkowska, *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa 1996, s. 132.

> […] mnie się ukazała świętość w najżywszym szczęścia uniesieniu; wiem, że się modliłem do chrześcijan Niepokalanej Dziewicy, a mnie pojęcie całej przeszłości poganizmu do duszy wstąpiło i kazało się malować; wyraźnie kazało się malować […] i na koniec treść jego przejęła mię, przepełniła i zacząłem żyć, żyć po ateńsku, chwilami rozkoszy, piękności i siły młodzieńczej… O! jednak to chyba ludzie się cofnęli, kiedy dziś śmieją takiemu życiu zaprzeczyć… (P, 106).

Rzecz znamienna, zamiast idei postępu wiązanego z chrześcijańskim mitem „nowoczesnym" wprowadza on w związku z nim ideę regresu, której blisko chyba do upatrywania w tej formacji źródła słabości, nie siły, podobnie, jak to stanie się u Nietzschego[15]. I, podobnie też, „przeciw" temu sięgnie po antyk, choć nie po Dionizosa. A jednak sięgnie po postać w jakimś sensie bliską dionizyjskiemu wymiarowi, skoro po raz pierwszy ujrzana przez Beniamina ukaże się ona ujęta w wyrazistej lunarnej[16] symbolice, właściwej tyleż Dionizosowi, co kobiecym boginiom: „twarz tej kobiety, a twarz sama bez innych członków ciała, bez zaokrąglenia nawet w pełność wydatnej głowy, twarz jakby z srebrnej tarczy księżyca wykrojona na tle zupełnie bezbarwnego nieba" (P, 119). Dodajmy, że twarz ta ukazuje się w świetle błyskawicy, która należy, obok spirali i węża, do podstawowych symboli lunarnych[17].

Wbrew swoim współczesnym, chcącym zaprzeczać takiemu życiu, które w wymiarze zbiorowym daje siłę nie do umierania, ale przede wszystkim do życia, Cyprian stwierdza: „Ja dziś rozumiem, dlaczego Ateńczycy taką mieli przeciw śmierci odwagę, jakiej w całych dziejach ludzkości już nie znajdziesz potem! Oto dlatego tylko, bo żyli! Żyli wszystkimi skłonnościami swoimi, wszelką możliwością natury!" (P, 107). Zważmy dodatkowo, że takie słowa pełnej akceptacji życia, zresztą także z zawartym w nim cierpieniem, ale bynajmniej nie „składanym w ręce Boga", wypowiada zupełnie młody jeszcze człowiek, którego krew jednak wypluwana przy kaszlu ujawnia, że śmierć stoi tuż obok niego. Tkwi w tym fakcie zresztą pewne podobieństwo do narratorki *Pamiątki*. W fakcie, ale nie w jego interpretacji. Narratorka owa to niemal pokutnica, Cyprian tymczasem kończy jeszcze przed śmiercią swoje ostatnie dzieło malarskie jako żywiołowy manifest swego „ateńskiego" życia i jego wartości. Zresztą już od jakiegoś czasu należy do tych, którzy zaczerpnęli wystarczająco dużo z estetycznych, intelektualnych i zmysłowych bogactw istnienia, by bez żalu przyjąć śmierć jako rzecz równie naturalną jak życie. Dwoistość życia–śmierci charakterystyczna dla mitu Natury zostaje tutaj wyeksponowana w sposób niezwykle wyraźny.

---

[15] F. Nietzsche, *Próba samokrytyki*, [w:] *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 9–10: „Chrześcijaństwo było od początku, w istocie swej i zasadzie wstrętem życia […]. […] mój instynkt, jako instynkt, przemawiający za życiem […] wynalazł sobie zasadniczo przeciwną naukę o życiu i przeciwną jego ocenę, czysto artystyczną, a n t y c h r z e ś c i j a ń s k ą. […] nazwałem ją dionizyjską".

[16] O księżycu i „mistyce lunarnej" zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 155 i n. Eliade mówi o nim jako obrazie stawania się i – kawałkowania, rozczłonkowania czy dzielenia oraz znikania, a więc ilustracji historii dramatycznej; jako o obrazie wiecznego powrotu i rytmów życia, a więc – czasu żywego, odnoszącego się do rzeczywistości „biokosmicznej", w którym śmierć staje się tylko zmianą szczebla egzystencji; wiąże bóstwa lunarne z funkcjami akwatycznymi, z roślinnością i płodnością, a także w ogóle z kobietą (i erotyzmem), w tym – z rytmami jej ciała; wskazuje też, że symbolika lunarna łączy regenerację z nieśmiertelnością osiąganą dzięki metamorfozie. Ale księżyc okazuje się także „matką i schronieniem widm" (s. 163). Prócz kołowego nawrotu w czasie mit Natury jest tu reprezentowany dzięki ujednoliceniu tego, co różnorodne, powiązaniu wszystkiego na wszystkich płaszczyznach (*coincidentia oppositorum*) i przyjęciu, że w każdym fragmencie zawiera się całość. Nie analiza i rozum też, ale raczej intuicja pozwalają to pojąć" (s. 156–158). Eliade stwierdza ponadto, że „Wszystkie dualizmy pochodzą historycznie z faz księżycowych lub przynajmniej czerpią z nich mity i symbole, które mają je wyobrażać" (s. 180).

[17] Ibidem, s. 155.

Wspomniany malarski manifest przywołuje postać skądinąd tyleż nieprzeciętną, co kontrowersyjną nawet w greckiej opinii (publicznej): przybyłą z Miletu do Aten heterę Aspazję, dozgonną towarzyszkę Peryklesa, który dla niej rozwiódł się ze swoją żoną, choć z nią samą z kolei nie mógł się ożenić z powodu przez samego siebie wydanego w 451 roku p.n.e. prawa zabraniającego małżeństw z cudzoziemkami. Piękna, wykształcona i inteligentna, gromadziła u siebie najwybitniejsze postacie ateńskiego życia (choć nic nie wiadomo, by był jej kochankiem też Alcybiades, znany z *Uczty* Platona jako ten, którego Sokrates uczy stopni miłości). Postać wskrzeszona obrazem Cypriana, a pojawiająca się na drodze Beniamina, okazuje się równie piękna, ale w zamian – zapewne dzięki owym „wszystkim skłonnościom" zapowiedzianym przez artystę – daleka od ambicji bycia moralną (cechy charakterystycznej dla mitu Boga), i otwarcie odrzuca chęć młodego chłopca do wmówienia jej dobrego uczynku, a po rozstaniu – odrzuca też jego zapędy sprowadzenia ich stosunku na taką, etyczną, płaszczyznę. Ta amoralność (raczej niż niemoralność), stawanie „poza dobrem i złem", to znamienny wyznacznik mitu Natury. Powoduje to zarazem, że bohaterka – rzecz nie do przyjęcia u Hoffmanowej – sytuuje się też poza presją „opinii publicznej", choć wie, że „Podróżni żegnali się, mijając mój zamek, strach padł na okolicę […]" (P, 167). Lecz mówi o tym bez poczucia winy – już raczej z nutą prowokacji. Wie wszakże – i to czyni wyznacznikiem swej postawy wobec świata – że jest piękna. To wartość konkurencyjna wobec dobra.

Nic dziwnego jednak, że w takiej sytuacji zamiast „powszechnej opinii" w swojej powieści Żmichowska ukonstytuuje związaną prawdziwą miłością grupę – niestety, nie wieczną, niemożliwą po czasie do restytuowania – kobiet i mężczyzn najbardziej różnorodnych, a w dodatku wewnętrznie niejednolitych, skupionych wokół postaci, która deklaruje się jako będąca „po trochu tym wszystkim, co w niej [tej książce – dop. L. W.] napisałam, chociaż jestem daleko więcej tym, czego w niej nie napisałam wcale" (P, 23) i która sama nie wyraża żadnej „jednej" oceny, gdy tymczasem pozostałe postacie zarysowują całe szerokie spektrum ocen czy to na temat miłości w ogóle, czy to miłości Beniamina w szczególności. Doprawdy i jej, tak zarysowana, twarz przypomina twarz księżyca, nie wspominając o tym, że i w jej kółku znajdziemy (nowożytnego) Alcybiadesa (Henryka Zapaleńca obdarzonego umiejętnością wcielania się w każdą rolę niczym *trickster*). W każdym razie mimo, iż to kółko skoncentrowane jest na kwestiach poznawczych, gdy postacie związane z Beniaminem przede wszystkim działają, można by powiedzieć, że specyfice owego działania odpowiada specyfika zaprezentowanego w tym przypadku poznania: nie znajdziemy tu typowości, ale zindywidualizowanie tak punktów widzenia, jak wizji samego przedmiotu oceny. Gdy bowiem przedmiotem zainteresowania Hoffmanowej był stabilny typ bohatera – kobiety lub mężczyzny, przedmiotem zainteresowania Żmichowskiej staje się raczej relacja między bohaterami, tj. miłość. Być może dlatego zamiast absolutyzacji poznania zmierzającego do modelowego ujęcia, pojawia się relatywizacja[18].

Ta zewnętrzna zwierciadlaność grup Gabryelli i Beniamina uzyskuje jednak swoją inną realizację także w „wewnętrznym" statusie przedstawianych postaci. Nie wchodząc w szczegółowe przeglądy, zwróćmy jednak uwagę na wewnętrzną dwoistość Cypriana: oto „gło-

[18] Jej zaczątki można znaleźć już w listach młodej Żmichowskiej: „[…] dobre zmieniało się z każdą modą wieku, dobre i złe były wyrazy od upodobania zależące – i nieraz człowiek w jednym lat tysiącu bohater lub święty wpierwej lub później byłby występnym złoczyńcą. Wybierajże tutaj pośród sądów tak wielu, gdy w każdym sądzie znajdziesz świadectwo sprawiedliwości i wzywane imię Boga". N. Żmichowska, *Listy*, s. 68.

wa wskrzesiciela na ramionach umarłego" (P, 93). Ta głowa wskrzesiciela dzięki twórczej sile wyobraźni przeciwstawi się konserwatywnemu rozumieniu czasu przez Hoffmanową wprowadzającą wizję niezmiennego ciągu (właściwego zresztą dla symboliki solarnej) i zastąpi go kołowym nawrotem właściwym dla symboliki lunarnej. Potrzebując do umieszczenia na swym obrazie obok Aspazji postaci Alcybiadesa, Cyprian przedstawia własną drogę – i wizję – jako wzorzec swemu pięknemu (reprezentującemu zatem również wartość estetyczną jako kontrpropozycję etycznej) najmłodszemu bratu. Czyni to, chcąc go odciągnąć od podbudowanej etycznie, a jednak zdającej się wynikać głównie z zachłyśnięcia się pustymi słowami, retoryki cierpienia, przekonany, że prawdziwe cierpienie zniszczy piękno tej stworzonej do wyrażania szczęścia twarzy. W duchu „ateńskiego życia" podpowiada różne możliwości zdobycia takiego szczęścia, w tym – dzięki miłości kobiety i do kobiety. Zaszczepia więc marzenie, o którym później Beniamin powie, że umożliwiało mu wtedy właśnie, zanim jeszcze poznał jego wcielenie, naprawdę kochanie Aspazji. W pierwszym odruchu jednak nie przypadkiem ten noszący biblijne imię najmłodszy brat (poprzez nie, bądź co bądź, przypisany do mitu Boga) ma wyraźne poczucie, że wchodząca w trakcie rozmowy z Cyprianem do pokoju matka – niby „jasny duch" spierający się o lepsze z „ciemnym duchem" jeszcze nie ujawnionego obrazu (P, 112) – reprezentuje całkiem odmienne niż tamten wartości, a i on sam odezwie się do brata-artysty: „Kusicielu!", jakby miał do czynienia z szatanem wkraczającym w idylliczny raj rodziny, tej oazy na pustyni Sahary (P, 51). Ale ów „Kusiciel" przecież nie wkrada się do niej; on też do tej rodziny od samego początku należy. I z niej się wywodzi, tym samym pieczętując i jej dwoistość.

Nigdy też w niej nie zostanie potępiony, podobnie jak i Beniamin, który, kierowany jego wizją, wyrzeknie się jej na długich sześć lat, osiągając zresztą nie tylko szczyty miłości, ale i powodzenia – z biednego górala stając się hrabią Beniaminem, szlachetną twarzą i kwiatem salonów, komandorem krzyżów, kawalerem orderów, członkiem wielu uczonych towarzystw, człowiekiem genialnym i – żyjącym pełnią (doczesnego) życia. Staje się bowiem oczywiste, że w istocie ten mit, którego wyrazicielem jest „ciemny duch"[19], przedstawia mimo wszystko również niezaprzeczalną wartość, dostrzeżoną przez młodego bohatera już na samym początku, kiedy konstatuje on, że jego najcudniejszy, ale maleńki świat może zostać zastąpiony światem nowym, drugim i – „zupełnym" (P, 113). Nie będzie on przy tym bynajmniej przejawem jakiejś trywialnej zmysłowości, ale stanie się raczej wyrazem „najorganiczniejszego wzniesienia się ludzkiej natury w pełność bóstwa z duchem i ciałem" (P, 98), jak to ujmuje Cyprian[20]. To określenie jest nader bliskie definicji, jaką wcześniej wprowadziła Gabryella: „przez szczęście rozumiem to, co zbawiennym wpływem wznosi, kształci i uszlachetnia ducha naszego, a nieszczęściem to, co go poniża, nikczemni i gnębi" (P, 13). Tym samym z mitu Natury zdjęte zostaje odium czystej materialności, pozbawionej wymiaru duchowego. Co prawda zamiast hierarchizacji duchowości i materialności charakterystycznej dla mitu nowoczesnego zastosowana tu zostaje zasada *coincidentia oppositorum*, charakterystyczna dla mitu archaicznego, ale nie dyskwalifikuje to samej koncepcji mitycz-

[19] Warto przypomnieć zresztą nieskrywaną sympatię romantyzmu dla owych ciemnych duchów, diablików czy wręcz szatanów – choćby w postaci Don Juanów zaludniających jego wyobraźnię niezależnie od tego, czy mówimy o Rosji (Puszkin), czy o Anglii (Byron).

[20] Sama „Żmichowska odchodzi od tradycyjnych dogmatów katolickich dotyczących odmiennej tożsamości i bezcielesnego życia duszy, jak również od wszelkiej idei, że ciało jest słabe i złe i wymaga okiełznania" – zauważa Ursula Phillips (U. Phillips, *Narcyza Żmichowska. Feminizm i religia*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2008, s. 127).

nej, nie wspominając o jej, być może interesujących, konsekwencjach paradygmatycznych. Nawet na koniec, odtrącony przez kochankę, a przez chwilę mający (płonną) nadzieję, że uda się ją przeciągnąć na stronę rodziny (w której wszakże matka czuje, jakby dzięki jego powrotowi zrodziła go po raz wtóry), Beniamin przyznaje, że on, biedny góral, zawdzięcza Aspazji przecież wtajemniczenie w skarby wielu języków, wiedzy i sztuki, a więc – kultury. Przestrzenna pełnia z mitu Natury konkuruje tu więc wyraźnie z wiecznością czasu mitu Boga – choć ta druga gwarantuje z kolei wieczność (raczej jednak duchowego niż cielesnego) związku kobiety i mężczyzny.

Inna rzecz, że dotknięty cierpieniem odrzuconej miłości, Beniamin nie tylko wydobędzie negatywną stronę wizji brata-artysty, ale też rzuci w płomienie jego ostatnie dzieło, zabijając zresztą tym gestem za jednym razem i kochankę, której miłość wygasła, i siebie samego (od tego właśnie momentu odczuwanego jako chodzący, a nawet i śmiejący się, ale trup). Lecz nawet próbując tym dramatycznym gestem zrównoważyć wypalenie, jakie wniosło do jego życia odepchnięcie przez Aspazję, przyznać musi, że cierpienie nie niweluje lat szczęścia – i nie obwinia też „Kusiciela", że wciągnął go w realizację tego konkurencyjnego, greckiego mitu. Tym bardziej że realny bilans strat po stronie tych, którzy zgromadzili się wokół „jasnego ducha", nie przedstawia się lepiej: już w trakcie swej nieobecności Beniamin gromadzi długą listę klęsk spadających na rodzinę, a zjawiając się na Boże Narodzenie (podobnie, jak sześć lat wcześniej w tym dniu zjawił się ciężko chory Cyprian ze swoim obrazem), zastanie ją w stanie daleko posuniętej destrukcji (zmarł ojciec, bracia: Cyprian, Józef i Karol, a powoli gaśnie też matka; Adam stracił żonę i dzieci, a pozostałe rodzeństwo rozprasza się, zakładając własne rodziny i pozostawiając w domu tylko jedną, smutną siostrę Ludwinię). Tak więc w obu właściwie przypadkach mityczne skrzydła najpierw rozpościerają się w locie, a potem ulegają złamaniu – gdy harmonia ulega zburzeniu (rodzina), a piękno zamienia się w aż odrażającą brzydotę (Beniamin).

Niemniej obecne u Żmichowskiej zarówno rozumienie samego Beniamina, a nawet Cypriana – zwracającego się początkowo w stronę Matki Boskiej, by w sposób zupełnie nieprzewidziany zostać wrzuconym w zupełnie odmienny mit – jak i ich rodziny (do jej całościowego wymiaru przejdę nieco dalej) jako odwołujących się do odmiennych mitów (w przypadku wspomnianych bohaterów dwumityczność ta przyjmuje wymiar czasowy, w przypadku rodziny – przestrzenny), stoi w opozycji do wyraźnego akcesu Hoffmanowej do jednego mitu przy jednoczesnym trudnym do pominięcia milczeniem żądaniu wyrażanym w *Pamiątce*, że autorów bezbożnych książek – a można przyjąć, iż chodzi o tych, którzy nie odnoszą się do chrześcijańskiego Boga, tym samym reprezentując konkurencyjny wymiar mityczny – należy ścigać, choć, co prawda, trzeba przyznać, że nie pada przynajmniej żądanie palenia ich na stosie.

Hoffmanowa w traktacie *O powinnościach* w punkcie wyjścia przywołuje, skądinąd powszechnie znany, choć bynajmniej nie interpretowany jednoznacznie[21], obraz z *Genezis*,

[21] Josy Eisenberg stwierdza: „w tradycji żydowskiej ten fragment tekstu jest tłumaczony za pomocą słowa »bok«, a nie »żebro«. Pierwsza istota ludzka byłaby zatem hermafrodytą. [...] W każdym razie okoliczności narodzin Ewy, przedstawione w Biblii nie pozwalają na wysnuwanie wniosków o jakiejkolwiek, nawet chronologicznej, niższości kobiety" (J. Eisenberg, *Kobiety w Biblii*, tłum. I. Badowska, Gdańsk 1996, s. 14). Oskarżenie Ewy o zło świata przynosi dopiero wtórnokanoniczny tekst Syracha, a kolejność stworzenia pierwszych ludzi pojawia się u św. Pawła, który w ten sposób kładzie podwaliny dogmatu grzechu pierworodnego narzuconego Kościołowi w V wieku n.e. przez św. Augustyna. Natomiast faktem pozostaje, że co najmniej osiem wywodów św. Pawła dotyczy obowiązku podporządkowania się przez kobietę mężczyźnie (ibidem, s. 278–292).

w którym Bóg najpierw stwarza Adama, a potem z jego żebra Ewę, stającą się w końcu powodem obopólnego upadku w wyniku grzechu (zła), jakim będzie przekroczenie boskiego zakazu zerwania owocu z drzewa wiadomości. Wyraziście zapisana w kulturowej tradycji, reprezentująca mit Jedynego Boga narracja staje się niepodlegającym zakwestionowaniu uzasadnieniem dla przedstawianego przez autorkę uogólniającego wniosku, że od tego momentu istnieją wieczne dwa, zdeterminowane przez płciowość, a więc ciało, wewnętrznie niezindywidualizowane typy ludzkie: kobiety tudzież mężczyzny „w ogóle". W tym ujęciu obie płcie posiadają (negatywnie oceniane, bo materialne czy zwierzęce) ciało, co w przestrzeni osobowościowej uzasadnia hierarchię duchowości i materialności. Jednak mężczyzna jako dawca żebra, tj. przyczyna (której praprzyczyną był Bóg), pozostaje pod każdym względem (lecz najwyraźniej, jak się zdaje, z powodu odwrotnej proporcji duchowości i cielesności w przypadku każdego ze wspomnianych typów ludzkich) doskonalszy, bo starszy i silniejszy od drugiego w kolejności elementu (zaledwie skutku). Nie mniej zresztą w przestrzeni metafizycznej Bóg, jako pierwsza przyczyna[22], jest doskonalszy od wszelkiego stworzenia, w tym człowieka, tj. właściwie mężczyzny. Rolą zaś tego, co drugie, jako wtórnego, jest być podległym i służyć. W przypadku kobiety oznacza to służenie mężczyźnie, rodzinie, społeczeństwu i Bogu – i na tym przede wszystkim polega tu realizowanie wartości dobra. Dobro więc oznacza spełnianie wynikających ze wspomnianego stanu podrzędności (w praktyce zaś: z bycia „pod moc męża oddaną") powinności (obowiązków). Zarówno bowiem dusza (sic!), jak i moc twórcza, zarówno namiętności, jak i myślenie (w tym abstrakcyjne oraz ścisłe) – to domena mężczyzn. U kobiet pozostają one w uśpieniu, są znikome lub w ogóle ich brak.

Hoffmanowa przypisuje zresztą ukonstytuowanie przez Boga temu, co w zasadzie pozostaje przede wszystkim domeną (w sferze publicznej i rodzinnej opanowanego przez mężczyzn) społeczeństwa. Nie jest też na ten fakt zupełnie ślepa i świadomość ta dochodzi do głosu, gdy w *Pamiątce* tak opisuje status kobiety w rodzinie: „Wszechmocny, chcąc tę naukę łatwiejszą uczynić kobietom, zawczasu nam daje do niej sposobność. Od pieluch w podległości żyjemy, najmniejszy upór surowo u nas karany; bo co w chłopcu jest zaletą, dumna i niepodległa dusza w dziewczęciu źródłem tylko nieszczęść stać się może. [...] Ta podległość jest tylko cieniem i próbką względem niewoli później nas czekającej. Jakże nierównie więcej ciążą kajdany małżeństwa nad te, które rodzice tak słodkimi czynić umieli!" (Pm, 87). A co więcej: „Jeśli nawet kobieta jest w takim położeniu, że od nikogo zależeć się nie zdaje, świata i przystojności jest niewolnicą i ulegać musi. Mężczyźni tyle sobie pozwalają, dla kobiet zaś są tak surowi!" (Pm, 88) – dorzuca Hoffmanowa z mimowolną skargą to ostatnie, znamienne stwierdzenie, wskazujące w istocie na pewne rozeznanie tego, kto naprawdę stwarza moralność, jakiej podlegają kobiety, i uzurpuje sobie przy tym pozycję Boga w społeczeństwie. A jednak wraca do swego: gdy mężczyźni już od dzieciństwa chcą panować (Pm, 75), to przesądza o tym logika mitu, i mają do tego prawo, bo to Bóg ich stworzył do walki, podbijania krajów, pisania mądrych ustaw, pilnowania ich wykonania – słowem: bycia mężczyznami (Pm, 10). Jedna hierarchia wynika tu z drugiej – w trybie nieuchronnego następstwa.

Otóż u Żmichowskiej, jak wspomnieliśmy, jest inaczej. Przestrzeń rodzinna zostaje w *Pogance* oparta nie na umacniającym hierarchię obowiązku, zawarowanym zewnętrznym

[22] Tomasz z Akwinu, op. cit., s. 124.

prawem, ale na płynącej z wnętrza człowieka miłości – wszystkich do wszystkich, a nawet – w konsekwencji – do wszystkiego, ponieważ, jak mówi Beniamin, tutaj nie tylko wszyscy się kochali – i jego kochali – ale także „kochali jeszcze wszystkość w różnych objawach, w różnych jej kształtach; a było coś pięknego, świętego w wyborze tych kształtów i tych objawów; każdy też kochał na swoją własność szczególną [...] kochał, nie lubił" (P, 56). Między mikrokosmosem rodziny a makrokosmosem świata istnieje przeto analogia powiązań, w których miłość jest nie tylko faktem psychologicznym, ale i siłą kosmiczną (niemającą nic wspólnego z banalnym „lubieniem"). Nie sposób też nie zauważyć, że ponieważ kształty rzeczywistości są różne i w rodzinie tej każdy jest inny (a w obu przypadkach decyduje „własność szczególna"), to owa inność ludzka zostaje wpisana w konstytucję samej rzeczywistości na różnych jej poziomach. W związku z tym też znamienna będzie tu równość wszystkich składowych, nawet jeśli – a może właśnie dlatego że – każdy jest „inny", w tym inny jako kobieta lub mężczyzna. To równość niezależna także od tego, czy każdy pozostaje dla tej rodziny równie dobry bądź użyteczny, czy też wcale nie (jak choćby Beniamin). Przy czym jeśli każdy jest tu nie tylko „inny", ale nawet diametralnie „inny" – to bynajmniej nie jako reprezentant typu, ale jako indywidualność będąca reprezentacją odmiennych, by nie rzec „indywidualnych", ale tworzących „jedność przeciwieństw" aspektów świata, w wyborze kształtów i objawów, których, jak to zostało ujęte, „było coś pięknego, świętego". To właśnie charakter tych aspektów zdaje się decydować o powstawaniu przestrzeni opartej na zasadzie *coincidentia oppositorum* od najmniejszych opozycji aż po owe wspominane tu już dwa mityczne „skrzydła".

W przypadku rodziny Beniamina mamy mianowicie do czynienia z ośmiorgiem jego rodzeństwa i dwojgiem rodziców. Obraz tej licznej gromadki daje się jednak ująć w jednym (spajającym) zdaniu – mówiącym o symbolicznej odmienności jej składowych: „Moja najstarsza siostra Julcia kochała dumki ukraińskie, a mój brat Adam kochał niebieskie oczy córki bliskiego sąsiada, a mój brat Józef kochał ziemię, której uprawą się trudnił, a moja siostra Ludwinia kochała wodę bieżącą i kwiaty niezerwane, a mój brat Karol kochał psa, konia i strzelbę swoją dwururkę, a moja siostra Bronisia kochała gwiazdy i niebo, a mój brat Cyprian kochał obrazy, a moja siostra Terenia kochała powieści, a mój ojciec kochał książki, a moja matka kochała ludzi [...]" (P, 56). Przy pewnym rozwinięciu owych lakonicznych charakterystyk i lekkich przesunięciach postaci odnajdziemy dwumityczny sens tego wyliczenia.

Tak więc Józef to rolnik związany z ziemią jako podstawową wartością i obszarem przyrody „oswojonej", podporządkowanej człowiekowi niejako w zgodzie z biblijnym zaleceniem, by nad nią panował; uprawy stają się tu źródłem autentycznego bogactwa, „prawdziwego" złota, srebra i purpury. Jadący z tym bratem na wyładowanym sianem wozie Beniamin ma poczucie, że siedzi jak król na tronie, co potwierdza pozycję hierarchiczną człowieka. Natomiast Karol (późniejszy żołnierz) wchodzi w relację z lasem oraz równoprawną, dziką przyrodą, wymagającą nie uprawy, ale niebezpiecznej walki: wielki wilk zbliża się do niego jak „monarcha w granicach państwa swojego" (P, 71). Jego sojusznikami są niezawodna broń („Kochanka"), obdarzony czartowskim imieniem, ale dobry, nadzwyczaj podobny do człowieka pies Moloch, i turecki koń o dźwięcznym imieniu Zitta, będący jego „czarną orlicą, jego dziką Murzynką, jego zaklętym w konia płomieniem" (P, 68), a więc – żywiołem. Ci dwaj bracia tworzą męską parę dopełniających się na płaszczyźnie stosunku do przyrody opozycji, a mianowicie będącej niejako pogłosem działania stwarzającego

Boga pracy zmierzającej do osiągnięcia określonego, stałego rezultatu, który tu symbolizują plony i – będącej wyrazem dynamiki Natury walki, której stawką jest śmierć lub życie, a punktem wyjścia opanowanie strachu.

Tymczasem pojawiająca się tu para kobieca z otaczającej człowieka natury wydobywa jej aspekt metafizyczny czy też kosmiczny. Odpowiedniczka Józefa, Bronisława, której samo imię (broniąca sławy), kieruje uwagę na wartości duchowe, wskazując na wymiar wysoki nieba i gwiazd, w których stronę zwraca wzrok. Uczy ona młodszego brata właściwie tylko jednego słowa: „Bóg" jako jedynej nazwy tego „wszystkiego", co jest wyłącznie pozytywnością świata (odpowiednikiem „złota", „srebra" i „purpury" plonów). Gdy spotkamy ją z dzieckiem, będzie ono nosić równie znaczące, jak jej własne, imię Bohdan (dany Bogu). Natomiast senna i smutna Ludwinia, przeciwnie, nieustannie ujawnia dwoistość „wszystkiego". Wskazuje na różnicę między tym, co „blisko i nisko", a tym, co dalekie, czyli opuszczając człowieka, przestaje… go kochać. Związana z symbolizującą przemijanie i ruch wodą oraz potrzebującą jej do życia roślinnością, zastanawia się przy tym nad antynomicznymi procesami rozkwitu i więdnięcia. Dzięki rzece zaś sennie zatapia się w swoje sobowtórowe podwojenie – zwierciadlane odbicie jednocześnie stałe i falujące, będące pogłosem Heraklitejskiego *pantha rei*. Jej zainteresowanie zatem skupia się na uniwersum w jego zmiennym wymiarze. Te dwie postacie kobiece uzmysławiają przeto możliwości interpretacji przyrodniczego świata ze względu na jego wymiary wysokości, oddalenia i czystej pozytywności, przenikającej „wszystko" jako Bóg – lub, odwrotnie, niskości, ale i bliskości, a także poznawczej dwoistości, co wiąże się z życiem i umieraniem w ramach mitycznej Natury.

Ostatecznie bieguny obu par – kobiecej i męskiej – w istocie wskazują na te same aspekty: stałości i zmiany obecnych w rzeczywistości, acz męska – w perspektywie działania, a kobieca – w perspektywie poznawczej. Rzecz znamienna, że powiązanie w ramach bieguna mitu Natury postaci kobiecej i męskiej zostanie wyraziście zaznaczone: „A Karol, jakkolwiek wszystkim dość częsty i żywy stawiał opór, to nigdy Ludwince. Ludwinka była jego wybraną, jego najukochańszą z ukochanych […]" (P, 65–66). Ludwinka, która domaga się uznania dobrego charakteru Molocha przy zachowaniu jego czartowskiego imienia, a więc – utrzymania dwoistości, zostanie przez brata wysłuchana.

Gdyby po tej samej stronie chcieć postawić dwie postacie z kolejnej czwórki rodzeństwa, to byliby to Cyprian i Terenia, gdyż, podobnie jak w poprzedniej czwórce, tak właśnie połączeni zostaną przez Beniamina w słowach: „Ach te bajki [Tereni – dop. L. W.] i te obrazki Cypriana!" (P, 75). Jeśli tak, to druga czwórka obejmowałaby pary mieszane – kobieco-męskie.

Pierwszą w niej parę można nazwać artystyczną. Julcia ze swoimi elegijnymi dumkami ukraińskimi wprowadza pierwiastek muzyczny, ale rzewny i poruszający duszę do łez – choć zarazem są to łzy naznaczone, charakterystyczną dla jednego Boga i jego etycznego prawa, wartością „dobra". Tymczasem realizujący się w sztukach plastycznych Cyprian z jego własnymi obrazami wprowadza postawę aktywistyczną człowieka nastawionego na połączenie cielesności i duchowości w bóstwie, ale skoncentrowanego na wartości estetycznej, pięknie, i hedonistycznej, tj. szczęściu. Ta para kobieco-męska uświadamia dwa różne aspekty sztuki – jako działającej na głębokie warstwy psychiki czymś w rodzaju *katharsis* w celu oczyszczenia (dającego poczucie, że jest to „dobre") i jako pobudzającej do życia pomiędzy przeciwstawnymi siłami.

Natomiast druga pojawiająca się tu „mieszana" para przynosi nawiązania do dwojakiego rodzaju opowieści miłosnych. To z jednej strony reprezentujący nieobłożoną „tajemnicą towarzystw salonowych przyzwoitości" (P, 58), jawnie erotyczną miłość Adam – przyprowadzający do domu swoją białą niczym anioł z niebieskimi jak niebo oczami, a będącą osiemnaście lat wcześniej „w niebie jeszcze" (P, 58) „Ewę", a właściwie Walerię, oraz, z drugiej strony, Terenia z jej ludowymi i pogańskimi z ducha, a reprezentującymi „dziwną siłę fantazji" (P, 75) opowieściami (choć tu poznamy tylko jedną, za to znamienną, dotyczącą bowiem „wampirycznej", ciemnej siły miłości umarłej księżniczki, karmiącej się krwią kochającego ją rybaka, dopóki i ów nie zakończy życia, zaakceptowawszy zresztą taką cenę). Ta ich funkcja broni je przed prostą etykietką „zabobon"[23], czyli przed oświeceniowym zarzutem przeczenia rozumowi, czym staje się przypisywanie rzeczywistości własności nadnaturalnych. Pierwszy przypadek to poniekąd odwrócenie niechlubnej starotestamentowej historii Adama i kusicielki Ewy, bo tym razem mężczyzna połączy się z idealnym „aniołem", a przy tym kobietą owijającą się wokół jego ręki „jak kwiatek ślazu" i będącej jego bogactwem, a nie przekleństwem. Pozwala to twierdzić, że (erotyczna) miłość to „szczęście życia [...] najpiękniejsza prawda Boża" (P, 58). W drugim przypadku to właśnie kobiecie (choć zmarłej i wampirycznej, ale „księżniczce") oddana zostaje inicjatywa, która oznacza, że miłość i śmierć, szczęście i cierpienie łączą się nieuchronnie ze sobą w ambiwalentnej, opartej na zasadzie *coincidentia oppositorum* całości. Kochający zaś, sytuujący się na pozycji biedaka, tę dwoistość akceptuje – tym samym stając w opozycji do tego, co reprezentuje ksiądz przychodzący doń z ostatnim sakramentem i ludzie odkopujący zbyt świeżo wyglądające ciało zmarłej z ustami naznaczonymi kropelką krwi.

O ile zatem po stronie bieguna mitu Boga mieści się zarówno oczyszczające moralnie rzewne przeżycie (Julcia), jak i radość płynąca z erotyzmu (Adam), o tyle po stronie mitu Natury pojawi się zarówno sztandarowe „szczęście" i „życie" Cypriana, jak i „nieszczęście" i „śmierć" z opowieści Tereni. Poszczególne postacie uświadamiają więc pozytywną lub negatywną stronę obu mitów – w sposób jednak mniej jednoznaczny niż miałyby to określać słowa: „destrukcyjność" czy „konstrukcyjność".

O wszystkich natomiast przedstawionych parach w istocie można powiedzieć to, że ich pierwsze człony stoją po stronie dość jednoznacznie – jako samej pozytywności (z pewnością sytuującej się w opozycji do wzniesienia „nieszczęścia do potęgi ideału", P, 90) – rozumianego Boga z mitu nowoczesnego lub odpowiadającego mu paradygmatu linearnego (Józef, Bronisława, Julcia, Adam), a drugie z kolei – po stronie wprowadzającego nierozerwalność antynomii mitu Natury lub odpowiadającego mu paradygmatu cyrkularnego (Karol, Ludwinia, Cyprian, Terenia). Jednak, pamiętajmy, reprezentanci jednej i drugiej

[23] Pomimo że G. Borkowska (eadem, op. cit., s. 54) wydobywa niechęć Żmichowskiej do mitologii, sądziłabym raczej, iż chodzi tu o niechęć do zbanalizowanego wykorzystania mitologii (podobnie jak historii). Przykład Tereni w *Pogance* – której opowieści Beniamin, broniąc ich, chciałby przytoczyć więcej – jest znamienny, ale nie odosobniony. Zwrócę uwagę na *Prządki. Powieść ze wspomnień dziecinnego wieku* ([w:] N. Żmichowska, *Wybór pism*, z przedmową I. Chrzanowskiego, Warszawa 1901, s. 56 i n.), gdzie wśród opowieści tytułowych prządek wyróżnia się ta kowalki – o królewiczu stającym się mężem jednej z siedmiu sióstr w „nieumierającym świecie", którego jednak dopada śmierć, skoro tylko zdecyduje się on wrócić do zamku, gdzie minęły już wieki od czasu jego odejścia, i wbrew ostrzeżeniu zsiada z konia. Bez trudu odnajdziemy tu echa celtyckiej „ziemi kobiet" i opowieści o Branie, synu Febala, który gości tam rok, lecz kiedy próbuje wrócić do swoich, zrozumie, że minęły już wieki, a przypadek jego towarzysza, wyskakującego na brzeg i rozsypującego się w proch, uświadamia mu, że z Wysp Szczęśliwych nie ma powrotu – musi więc tam zawrócić. Żmichowska, może chwilami nieco żartobliwie, buduje we wspomnianej powieści obraz nasiąkania dziecka mitami archaicznymi.

strony to nierozerwalnie ze sobą więzami krwi splecione rodzeństwo. Rodzeństwo wywodzące się z tego podwójnego źródła, jakie stanowią ojciec i matka – oraz ich miłość.

O tej piątej parze, rodzicielskiej, wiemy przede wszystkim to, co zostało powiedziane w wyjściowym zdaniu: ojciec kocha książki, matka – ludzi. Ta opozycja zostaje zarówno wyostrzona opisem zewnętrznym (czarnowłosy, choć siwiejący ojciec, a jasnowłosa, o białej płci matka), jak i w tym opisie złamana (ojciec to surowe oczy i pieszczotliwe usta, powaga, a jednak dobroć i łagodność; matka to dawczyni miłości, ale ostatecznie przytłoczona cierpieniem).

Opozycja sytuuje ojca po stronie teorii, koncepcji, słowa – choć to zdesakralizowany pogłos słowa Boga. Jego obszar mentalny zostaje jednak wyznaczony zarówno przez specyficzne odwołanie do Ewangelii, gdy komentując narodziny najmłodszego syna: „Oto człowiek światu się narodził" (P, 53), wprowadza odwracającą sensy parafrazę słów „Ecce homo", wypowiedzianych przez Piłata chcącego uniknąć skazania Chrystusa jako uzurpatora, tj. króla żydowskiego, jak i przez specyficzną zgodę na imię najmłodszego syna, które jednak powiązane przez niego zostaje nie ze Starym Testamentem, a z polityką i nazwiskiem Beniamina Franklina, bojownika o niepodległość Stanów Zjednoczonych. Otoczony księgami i papierami, jako przede wszystkim uczony wpisany zostaje mocno w niesakralny obszar kultury. Jego zainteresowania koncentrują się jednak na linearnym czasie historii – przejawie teofanii, jak rzekłby Eliade[24]. Aspekt historyczny zostaje przy tym wyeksponowany poprzez historię Polski, wizerunki jej królów i – jej klęski rozbiorowe, co wyraźnie stanowi przyczynę gniewu i bólu ojca. Jeśli to przejaw działania Boga, to nie opatrznościowy.

Mimo to uczy on jednak syna czytać słowa piękne, a zarazem przynoszące obrazy powiązane tyleż z myślą, co uczuciem (pierwsze pod jego kierunkiem złożone przez Beniamina zdanie brzmi: „Mama cię kocha"), zaś jego panowanie nad domownikami odbywa się bez nakazu i bez przymusu – a zatem bez egzekwowania prawa. Postawiony zatem po stronie mitu Boga lub paradygmatu linearnego – jednocześnie ujawnia on podskórnie dochodzący w nim do głosu drugi mit.

Natomiast na pierwszy rzut oka przede wszystkim reprezentująca mit Natury matka – niczym bogini Wielka Matka nie tylko płodna, ale i odradzająca (powracający po sześciu latach, niczym syn marnotrawny, Beniamin zostanie przez nią uznany za ponownie narodzonego) – okaże się w końcu także starotestamentową matką Benoniego, syna jej boleści[25]. Na pierwszy rzut oka – wbrew przemożnemu słowu – stoi ona przede wszystkim po stronie praktyki, doświadczenia i przykładu, który syn będzie naśladował całe życie. Jednak pod ową powierzchnią mitu Natury znajdziemy przecież także określenia takie jak „anielska" i „błogosławiąca", które wpisują ją w mit Boga.

Krótko mówiąc, w przypadku matki i ojca mamy do czynienia z postaciami tyleż wewnętrznie dwoistymi pod względem mitycznym – choć proporcje mitów są tu odwrotne – co dzięki temu wzajemnie ze sobą mocno splecionymi. I takie to, wyraźnie synkretyczne, jądro rodziny staje się podłożem realizacji opozycji i ich połączeń (zasada *coincidentia oppositorum*) we wcześniej przedstawionych czterech parach. Ta – składająca się z synkretycznego jądra rodzicielskiego i rodzeństwa reprezentującego w różnych zakresach i na różnych poziomach jeden z mitów – „dwumityczna" rodzina, będąca zarazem analogią związku

[24] M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*.
[25] Hasło: *Beniamin*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 90.

wszechrzeczy, ustanawiana jest przy tym przez „miłość wyłącznie", oznaczającą niezmienną w jej ramach akceptację innych pomimo zachodzących w nich zmian, a możliwą dzięki temu, że ona sama jest „różno- i wszechstronna" (P, 55). Co jednak w tym kontekście począć z Beniaminem, który pozostaje poza jakąkolwiek możliwością połączenia go z kimkolwiek pojedynczym w ramach tej rodziny? Ostatni potomek nie posiada dopełniającego go w parze elementu, który pozwoliłby mu na zachowanie jednomityczności (usytuowania po stronie czy to mitu Boga, czy to Natury), jak pozostałemu rodzeństwu wpisanemu w dwumityczne pary. Można się nawet zresztą zastanawiać, jaki to „święty" zakres mogłaby jeszcze wyznaczyć ewentualna kolejna para, bo wygląda na to, że logika stworzonego przez Żmichowską układu w zasadzie wyczerpała swoje możliwości. W takim zaś razie konsekwencją tego musi być nadanie samemu Beniaminowi dwumitycznego wymiaru.

To, co było dotąd wyznacznikiem stosunków powstających między postaciami układającymi się w dwa mityczno-paradygmatyczne skrzydła, zostaje teraz przeniesione w ramy jednej postaci. W ramach jednego mitu zostanie zaznaczona ambiwalencja pozytywności i negatywności (jak w drugiej czwórce rodzeństwa) najpierw przez podwójność mających związek z mitem Boga imion Beniamin i Benoni (pozytywny syn prawicy, tj. ojca, a negatywny syn boleści, tj. matki), a następnie przez wiążące z mitem Natury imię Alcybiadesa (rozdwojonego dzięki postaci Henryka „Zapaleńca" z grona Gabryelli), potem zaś zwielokrotnionego przez przydomki Łysy (które negatywnie kontrastuje z jego, w istocie młodym, wiekiem) i Humboldt (które pozytywnie określa jego znakomite doświadczenie badacza-podróżnika czy naukowca). Tak więc, gdy jego rodzina budowała dwumityczną przestrzeń między swoimi członkami, jego życie staje się przeplataniem mitów (i paradygmatów) w czasie wydobywającym opozycje wewnątrz niego samego.

Ta wyjściowa podwójność ujawnia się już w ambiwalentnym opisie jego własnych narodzin, kiedy to nie do końca może się on zdecydować, do czasu którego to mitu je przypisać: „zstąpiwszy według dawnych, wstąpiwszy według nowszych, a odrodziwszy się według najpodobniejszych do prawdy mniemań" (P, 55). Pierwsze dwa przypadki dają się połączyć z judeochrześcijaństwem, ale trzeci, odwołujący się do cyrkularności, wyraźnie już wskazuje na mit Natury – którego wyrazem stanie się też trzecie imię bohatera, „odradzające" w nim Greka Alcybiadesa. Stąd, choć bohater urodził się w rodzinie, w której postrzegał przyczynę późniejszych następstw we własnym życiu, to realizować będzie nie tylko „miłość wyłącznie" (w pierwszym okresie życia), lecz i, by tak rzec, heretycką wersję owej przyczyny, tj. zaborczą „miłość wyłączną", jakiej domaga się od niego Aspazja – w ostatecznym swym punkcie zdolną, jak ona tego oczekuje, by kochanek żył wyłącznie jej życiem i odczuwał wyłącznie jej rozkoszą, nawet jeśli ta spełniałaby się z innym niż on mężczyzną. O ile więc ta pierwsza miłość dawała możliwość realizacji różnic, ta druga domaga się ostatecznie rozpłynięcia się bohatera w pochłaniającej wszystko kobiecości – a właściwie boskości, do jakiej pretenduje kochanka. I, oczywiście, to pretendowanie jest nie mniej niebezpieczne niż podobne pretendowanie męskiej połowy społeczeństwa do dominacji nad drugą połową – przy użyciu mitu nowoczesnego.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że i sama Aspazja wpisuje się w czas cyrkularny (znany z wierzeń indyjskich, dochodzących do głosu także podczas napomykanej tu dyskusji w gronie Gabryelli). W momencie kiedy odnajdzie ona nad brzegiem rzeki prawie martwego Beniamina, który w jej stronę uciekał przed przerażającą reprezentantką niemieckiego porządku ze swoich chorobowych majaczeń (i znalazł się oto w, bądź co bądź, wskrzesza-

jącym, choćby przez przypadek, uścisku Aspazji! – P, 168), bardzo wyraziście określi jako podobne dwie sytuacje – tak jego, wracającego do życia, jak swoją własną: „wielkie, bardzo wielkie obchodziłam święto… […] święto twojemu świętu podobne; wracałam do życia i najpierw zdawało mi się, że odzyskałam wszystko tak, jako niegdyś było, ale dzisiaj nad ranem spostrzegłam, że mi czegoś brakuje; zaczęłam szukać, szukać […]" (P, 167). Odrodzona (dzięki sztuce) Aspazja wie, że czegoś jej brakuje, ale nie wie, czego. W każdym razie wspomniane przez nią możliwości zawarte zarówno w uciechach zmysłowych (szaleństwa zabawy), jak i umysłowych (księgi) – wyczerpały się. Słowa Beniamina o miłości podsuwają jej myśl, że to może właśnie tego szukała i nie tylko nie odrzuca jego uczucia, ale poniekąd deklaruje swoje („czemuż ja bym cię kochać nie miała?" – P, 169). Wcześniej przedstawiana była (trochę podobnie jak Cyprian) jako rozdwojona i zawieszona między życiem a śmiercią. Kiedy Beniamin zetknie się z nią po raz pierwszy, skonstatuje, że jej oczy są „jak gdyby zamarłe od dawna, jak pożyczone u trupa […] co za dziwna sprzeczność z […] tymi jej świeżymi jak niewinność, namiętnymi jak pieszczota ustami […] śmierć i życie!" – P, 129). Teraz ona sama zyskuje nadzieję: „jeśli ja cię ukocham, ożyję zupełnie, nowym czy też dawnym życiem" (P, 169). To umożliwione miłością do Beniamina ożycie (nowym czy też dawnym życiem) będzie trwało ponad pięć lat, kiedy to, jak zauważa Beniamin, nie tylko on sam bogaci się na obszarach przez nią wyznaczanych, choć niekoniecznie dla niego bardzo istotnych, ale i przekazuje jej swoje wartości – w pewnym sensie odziedziczone po całej rodzinie: od kwiatów po niebo, sam tracąc je przy tym, i tracąc też łączność z tą rodziną (zgodnie zresztą z późniejszą trafną uwagą Ludwini, że moment takiego szczęścia kochanków, jaki ona zobaczyła przedstawiony na obrazie Cypriana, pozwala zapomnieć o świecie i – Bogu. Choć trzeba dodać, że i pierwsze zetknięcie z pałacem Aspazji budzi też refleksję Beniamina o Bogu, który musi być zdziwiony takim szczęściem – w domyśle: możliwym nie w niebie, a na ziemi – P, 126). Aż do momentu, gdy nasycona tym wszystkim Aspazja ujawni swoje własne oblicze takiego Boga, który ową miłość przenicuje na moc niszczenia.

Jeszcze bowiem zanim weźmie pod uwagę możliwość pokochania Beniamina, Aspazja uzurpuje sobie rolę Boga, którego wyznacznikiem działania nie ma być jednak „wyłącznie dobro", jak w opcji „rodzinnej". Dominantą ma być raczej zakotwiczona w nieskończoności dwoistość, zaś o tym dwoistym obliczu nieskończoności (i Boskiej tajemnicy) przesądzają zarówno miłość, jak i nienawiść (P, 135). Według niej zatem nieskończoność (w przestrzeni jako zabsolutyzowanym wymiarze mitu Natury) czyni złego, niszczącego szatana równie istotnym, jak dobrego, tworzącego Boga, umożliwia on bowiem ponowny kołowy nawrót w czasie, który zaznaczy się w jej życiu pojawieniem się nowego kochanka. Jednak to, co ona nazywa działaniem Boga, Beniamin identyfikuje wyłącznie jako działanie szatana, bowiem w perspektywie mitu Boga „jedna" miłość powinna być wieczna (w czasie). Aspazja używając słowa „Bóg", ujawnia zresztą raczej dwoisty charakter mitu Natury, którego najbardziej wyrazistą reprezentację stanowią Boginie Matki – zarówno rodzące, jak i pochłaniające, a dzięki temu – wprowadzające dynamikę metamorfoz. Można by zresztą zapewne uznać i to, że sytuacje Bogini Matki (w tym Matki Ziemi) rodzącej za pomocą łona i Jedynego Boga stwarzającego z własnej głowy za pomocą słowa w równej mierze pozwalają na taką interpretację, jaką wprowadza Aspazja, chcąca spełnienia miłości nie bezinteresownej, ale – miłości posiadacza do swojej własności. Takim bowiem posiadaczem chciałaby zostać jako kochanka-Bóg. Ta koncepcja stanowi przedmiot żywiołowej, dumnej i wygłaszanej

ze śmiechem, ale zarazem rwanej, niejasnej i chaotycznej (i pewno trudno tu się dziwić Żmichowskiej) mowy Aspazji, która ma zastąpić kłamliwe, banalne pioseneczki o miłości towarzyszących jej dwu braci bliźniaków o znamiennych imionach Kain i Abel (P, 138––149). Jej wola ma ją stawiać poza dobrem i złem, zaś adekwatną do tego radę daje innym: „nie zużywaj sił twoich na poznanie złego i dobrego, bo w naszej nieskończoności byt jest prawdą jedyną" (P, 175).

Co prawda Aspazja mając rację, że z biednego dziecka góralskiego, Beniamina, stworzyła hrabiego Beniamina, zapomina jednak, iż on jej pozwolił z półmartwej stać się żywą – przynajmniej dopóki go kochała, bo w końcu jej oczy znowu wracają do stanu dawnej (uczuciowej) martwoty. Niemniej zabicie przez Beniamina znienawidzonego przezeń kochanka Aspazji oznacza dla niej, że ów jej nie kocha w ogóle – jeśli nie kocha jej ściśle wedle jej definicji, czyniącej go jej własnością, a ją – właśnie Bogiem. Skoro więc Beniamin nie może do niej należeć przez miłość – za pośrednictwem jednego ze swych sobowtórowych służących przesyła mu ona swego rodzaju podpowiedź, by popełnił samobójstwo. To także jej odpowiedź na – pobudzone danym mu przebaczeniem umierającej matki – „bardziej sprawiedliwe" jego spojrzenie na nią i to, co mu dała, a nie tylko zabrała, oraz na przekonanie, niestety, tylko jego, że „kto kochał, kochać będzie zawsze" (P, 201). Jest to też odpowiedź na zamysł przeciągnięcia jej przez Beniamina na swój grunt – teraz zresztą już rozproszonej rodziny. Ta myśl kiedyś zaświtała mu w głowie, lecz wtedy zawstydził się własnego ubóstwa. Tutaj w każdym razie koncepcja miłości jako siły kosmicznej i koncepcja miłości posiadacza do przedmiotu – rozchodzą się diametralnie. Przybycie Aspazji do domu ubogiego górala byłoby dla niej więcej niż śmieszne. W tym momencie Beniamin paląc obraz, konstatuje: „umarliśmy oboje" (P, 206). Co prawda zapomina, że zabija tak też ostatecznie coś z Cypriana.

Na jedno wszakże warto jeszcze zwrócić uwagę. Wbrew pozorom Beniamin nie jest jedynie ofiarą artystycznej koncepcji swego brata – będącego bardziej artystą niż bratem – i boskich ambicji chcącej uprzedmiotowić go zaborczej kochanki. Nie jest też jego osobowość jedynie nieuniknionym rezultatem bycia ostatnią – i pozbawioną pary – latoroślą swego rodu. Tkwią w nim także pierwiastki samoistnie wiodące ku Aspazji. Ich symbolem jest jego koń, Sokół. To w gruncie rzeczy on doprowadzi swego pana ku płonącemu światłami zamkowi. Ale stanie się tak z powodu zamiłowania samego właściciela do hulania „na takim samowolnym i dzikim stworzeniu" i chęci, by „poszaleć z taką swobodną i nieugiętą naturą, niż mieć tylko ciągle posłuszne mej woli narzędzie" (P, 116-117). Z pewnością okrężną drogą wracamy w ten sposób do niemożności zaakceptowania przez Beniamina „zasznurowanych usteczek" i – bezpiecznego uwiązania samego siebie do pijawek oraz niemieckiej pierzyny. Sokół i stosunek do niego to bowiem antycypacja charakteru i stosunku do Aspazji oraz – mimo pewnych zabiegów służących zabezpieczeniu się – wyraz tęsknoty za „tabunową niesfornością" (P, 116), a więc za tym, co wymykając się (niemieckiemu) porządkowi i stałości mitu nowoczesnego przynosi wolność i dynamikę mitu archaicznego. Nie sposób nie zauważyć, że ta sama dynamika stanowi zasadniczą cechę charakterystyczną zarówno owego (działającego na wszystkie zmysły w sposób sprowadzający niemal narkotyczne pijaństwo – P, 127) pałacu (i to w ujęciu tak poznawczym, jak ontologicznym): „jakie rażące blaski od świec, od lamp kryształowych [...] padały iskry diamentów, rubinowe połyski, a co tam głów, co rąk, co tam szat w ruchu!" (P, 126), jak i jego właścicielki (deklarującej pośród burzy: „oni mię nie dościgną!" – P, 119).

Nie od rzeczy też będzie pewno stwierdzić, że ta mityczna opozycja znajduje w utworze swoje uzasadnienie w, jak się zdaje, nieprzekraczalnych opozycjach geograficznych i mentalnych. Geograficzne dochodzą do głosu, gdy w przeciwieństwie do owych ucywilizowanych, uporządkowanych Niemiec, do których Aspazja wysyła Kaina – jednego z kłamliwych bliźniaczych śpiewaków miłości, który mógłby tam „objąć katedrę filozofii albo się zapić piwem bawarskim" (P, 137–138), obietnicą jej w majaczeniach Beniamina z kolei jest zejście z gór na szerokie stepy Ukrainy (P, 163). A warto przypomnieć, że okolice źródeł Sanu, Ukraina i Zaporoże stanowią tu od początku (P, 67) tło rodzinnego raju. Mentalne opozycje natomiast zawiera to szczególne przeciwstawienie obecne w komentarzu Gabryelli:

> Rzadkim u nas nieszczęściem Albert czytał i pisał zbyt wiele. Ta pracowitość niemiecka rozdwoiła kierunek sił jego, zaczynała nawet grozić ich wyczerpnięciem, jak uschnięcie grozi młodej drzewinie, gdy bujnymi sokami zbytecznie u stóp swoich przekarmia gałęzie. Nasz klimat widać nie sprzyja erudycji - to monarchini wyłącznej służby i zupełnego żądająca poddaństwa, u nas głowy aż lekkie czasem od zbytku poezji, serca aż ciężkie czasem od zbytku uczucia (P, 27).

Zdawać by się mogło, że kominek Gabryelli z pewnością znajduje się gdzieś w dworku na stepach poetycznej Ukrainy stanowiącej przeciwwagę nazbyt filozoficznych Niemiec.

Wydaje się więc, że i poza owym „my" znajdzie się też stosunek ostrożny Hoffmanowej do miłości i, na niemiecką modłę, czci pełen wobec małżeństwa. W *Pamiątce* podważa ona wartość miłości już to mówiąc, że prawdziwa miłość obopólna jest bardzo rzadka, więc nie wiadomo, czy warto o rzecz tak incydentalną zabiegać, bo zabieganie to pewno więcej kobiet czyni nieszczęśliwymi niż szczęśliwymi; już to przypominając, że jest nietrwała i zadając pytanie, czy szczęśliwszy jest ten, kto ją miał i stracił, czy ten, kto w ogóle jej nie poznał. A wreszcie po prostu przeciwstawia dynamice, zmienności i nietrwałości tego uczucia racjonalne małżeństwo bez tego, mało istotnego w gruncie rzeczy, „dodatku", ponieważ to ono – oparte na stałym prawie – jest ostatecznie prawdziwym przeznaczeniem kobiety. A z pewnością losem bardziej wartościowym niż naznaczony przez miłość. Toteż umierająca matka mówi nad wyraz rozsądnie:

> Amelio! W ośmnastu leciech poznawszy cokolwiek świata, zabawy, ludzi, wrócisz do wiejskiej zagrody, w niej lat jeszcze parę poświęcisz ojcu i naukom. – Wtedy dopiero człowiek słuszny, starszy od ciebie, tyle doskonały, ile człowiek być może, w tych mieszkający okolicach, starać się zacznie o twoją rękę; bez żadnych nalegań, przymusów, romansowych wypadków pójdziesz za niego. Jeśli to z jego będzie wolą, obaczysz raz jeszcze stolicę (Pm, 260–261).

W ten sposób mit Natury znajdzie się na śmietniku.

W przeciwieństwie do koncepcji Hoffmanowej, która wyklucza mit Natury, Żmichowska równie skrajną pozycję wykluczenia z kolei mitu Jedynego Boga przypisuje Aspazji: w obu przypadkach jednak absolutyzacja któregoś z nich prowadzi do uzurpowania sobie roli tak czy inaczej boskiej – przez mężczyzn lub kobietę. Jednak pominąwszy ową Pogankę (co prawda, nie tylko jednak zabierającą, ale i coś dającą) zarówno w przypadku Beniamina (syna marnotrawnego, który wraca na łono matki), jak i Cypriana (który nieoczekiwanie porzuca – Matkę Boską), a wreszcie rodziny jako całości – Żmichowska szuka

raczej syntezy mitów. Czy z prostym skutkiem? Nie, zapewne. Lecz prosty skutek wydaje się jej chyba jeszcze trudniejszy do zaakceptowania niż złożoność.

Bibliografia

Borkowska Grażyna, *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, 1996.

Eisenberg Josy, *Kobieta w czasach Biblii*, tłum. Iwona Badowska, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, 1996.

Eliade Mircea, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. Artur Przybysławski, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.

—, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz-Kowalski, wstęp Leszek Kołakowski, posłowiem opatrzył Stanisław Tokarski, Łódź: Wydawnictwo Opus, 1993.

Goffman Erving, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena i Paweł Śpiewakowie, oprac. i wstęp Jerzy Szacki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1981.

Hoffmanowa z Tańskich Klementyna, *O powinnościach kobiet*, Berlin 1851.

—, *Pamiątka po dobrej matce czyli ostatnie jej rady dla córki*, przedmowa Paulina Krakowowa, wyd. 9, Warszawa 1872.

Kopaliński Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985.

—, *Słownik symboli*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990.

Krakowowa Paulina, *Słówko z powodu dziewiątego wydania „Pamiątki po dobrej matce"*, [w:] Klementyna z Tańskich Hoffmanowa, *Pamiątka po dobrej matce czyli ostatnie jej rady dla córki*, przedmowa Paulina Krakowowa, wyd. 9, Warszawa 1872.

Lemaître Nicole, Marie-Thérèse Quinson, Véronique Sot, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, przełożył i uzupełnił Tadeusz Szafrański, Warszawa: Pax, 1997.

Nietzsche Fryderyk, *Próba samokrytyki*, [w:] idem, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. Leopold Staff, Warszawa: nakł. Jakóba Mortkowicza, 1907.

Owczarz Ewa, *Między retoryką a dowolnością. Wśród romantycznych struktur powieściowych w okresie międzypowstaniowym*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 1993.

Phillips Ursula, *Narcyza Żmichowska. Feminizm i religia*, tłum. Katarzyna Bojarska, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN–Fundacja Akademia Humanistyczna, 2008.

Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. Anna Kamieńska, przedmowa ks. Jan Twardowski, Warszawa: Pax, 1984.

Tomasz z Akwinu, *Wybór pism*, [w:] Józef Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1962.

Wiśniewska Lidia, *Kobiety w literaturze (i mężczyźni)*, [w:] *Kobiety w literaturze. Materiały z II Międzyuczelnianej Sesji Studentów i Naukowców z cyklu „Świat jeden, ale nie jednolity", Bydgoszcz, 3–5 listopada 1998 roku*, pod red. i ze wstępem Lidii Wiśniewskiej, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1999.

Żmichowska Narcyza, *Prządki. Powieść ze wspomnień dziecinnego wieku*, [w:] eadem, *Wybór pism*, z przedmową Ignacego Chrzanowskiego, Warszawa 1901.

—, *Listy*, t. I: *W kręgu najbliższych*, do druku przygotowała i komentarzem opatrzyła Mieczysława Romankówna, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1957.

—, *Poganka*, wstęp i oprac. G. Borkowska, wyd. 3, BN I 121, Wrocław 2013.